



---

# Os primeiros cristãos do mundo: pertencimento religioso e identidade coletiva na diáspora armênia

Pedro Bogossian Porto

---



### Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/horizontes/888>  
ISSN: 1806-9983

### Editora

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

### Edição impressa

Data de publicação: 10 junho 2015  
Paginação: 157-182  
ISSN: 0104-7183

### Refêrencia eletrónica

Pedro Bogossian Porto, « Os primeiros cristãos do mundo: pertencimento religioso e identidade coletiva na diáspora armênia », *Horizontes Antropológicos* [Online], 43 | 2015, posto online no dia 31 julho 2015, consultado o 14 novembro 2019. URL : <http://journals.openedition.org/horizontes/888>

---

© PPGAS

---

# OS PRIMEIROS CRISTÃOS DO MUNDO: PERTENCIMENTO RELIGIOSO E IDENTIDADE COLETIVA NA DIÁSPORA ARMÊNIA

**Pedro Bogossian Porto\***

**Universidade Federal Fluminense – Brasil**

**Resumo:** *Este trabalho tem como objetivo compreender o papel exercido pela Igreja Apostólica Armênia na configuração da identidade coletiva da comunidade armênia de São Paulo. Para tanto, são identificados e analisados os elementos evocados pela comunidade para definir a sua identidade, observando com especial atenção a importância atribuída à origem cristã dessa população como um aspecto aglutinador do grupo. Parte-se do desejo de entender as estratégias adotadas por comunidades diaspóricas para preservar a sua identidade em um contexto de progressiva integração do grupo com a sociedade que as acolheu; esse é precisamente o caso dos armênios em São Paulo, os quais, instalados no país há cerca de cem anos, não têm – em absoluto – sua atuação restrita aos círculos da comunidade.*

**Palavras-chave:** *Armênia, diáspora, identidade, Igreja.*

**Abstract:** *This paper aims to comprehend the role played by the Armenian Apostolic Church in the making of the collective memory of the Armenian Community in Sao Paulo. With such intent, the features summoned up by the community to express its identity, especially the Christian roots of this population, will be summarized and analysed. The starting point of the reflections developed here is the desire of understanding the strategies undertaken by diasporic communities in order to preserve their identities in spite of the progressive integration with the host society; this is precisely the case of the Armenians in Sao Paulo, who have settled in Brazil for almost one hundred years and whose interactions are absolutely not restricted to the community circles.*

**Keywords:** *Armenia, Church, diaspora, identity.*

---

\* Contato: pedro\_bogo@yahoo.com.br.

## Introdução

A criação de instituições sociais, tais como entidades religiosas, escolas e clubes, é um dos expedientes mais comuns em qualquer comunidade diaspórica:<sup>1</sup> além de serem locais em que se vivencia a intimidade cultural, sem os olhares constrangedores da sociedade que acolheu o grupo, essas instituições proporcionam um espaço de socialização em que é reafirmado o pertencimento à comunidade, reforçando-se, dessa maneira, os liames que a mantêm coesa. Com a comunidade armênia que se instalava em São Paulo no início do século XX não era diferente: tal como outros grupos originários do Oriente Médio, ela também fundou nesse período as bases de sua permanência no Brasil. Neste trabalho, analisarei o papel desempenhado pelas instituições religiosas da coletividade armênia de São Paulo, notadamente a Igreja Apostólica Armênia, de modo a não apenas compreender o seu funcionamento, mas também perceber a sua relevância na manutenção da coesão dessa comunidade diaspórica.

A criação dos espaços de convivência que essas instituições representam é especialmente importante para a geração dos imigrantes, ainda intimamente ligada às referências culturais da região de origem e, em muitos casos, pouco propensa a se misturar no país que a recebeu. Escolas, igrejas, clubes, entre tantas outras, viabilizam a manutenção de tais costumes, pois nesses espaços é possível aos imigrantes se comunicar em sua língua materna, festejar e se alimentar como em seu país de origem e, mais importante, comportar-se segundo os seus próprios padrões. Isso cria, ao menos nessas ocasiões, um sentimento de normalidade que é imprescindível para a adaptação no novo ambiente cultural. Entre os armênios, cuja imigração foi precipitada pelos massacres promovidos pelo governo otomano, essa demanda é ainda mais significativa, uma vez que esse convívio ajuda a neutralizar a força traumática das perseguições sofridas<sup>2</sup> – não por acaso, conforme destaca Michel Pollak (2000), nos casos

---

<sup>1</sup> James Clifford (1994) demonstra a dificuldade de se definir o conceito de diáspora a partir de uma seleção de critérios objetivos, mas observa que essa categoria remete, *grosso modo*, à conexão de múltiplas comunidades de uma população dispersa.

<sup>2</sup> A maior parte da população armênia no Brasil descende de famílias que fugiram das perseguições realizadas pelo governo do Império Otomano entre 1915 e 1922 e que podem ser consideradas o primeiro genocídio do século XX. A respeito dessas perseguições, ver Power (2003), Bloxham (2005).

de imigração forçada uma estratégia comum é que as pessoas se prendam aos seus costumes e tradições anteriores como forma de resistência e para manifestar o seu descontentamento.

Entretanto, com o passar do tempo e das gerações, a função das instituições deixa de ser criar um ambiente que os membros da comunidade *reconheçam* e passa a ser criar um ambiente para que os novos membros *conheçam*. Considerando que o contexto social utilizado como referência a partir da primeira geração de nascidos no “exílio” – conceito de uso problemático, visto que a situação das famílias que imigraram deixou de ser temporária – não é mais o país de origem do grupo e sim o país de acolhida, a tarefa das instituições não é manter vivas as memórias individuais, mas transmitir aos novos indivíduos a memória coletiva. Quando esse indivíduo reconhecer uma música ou dança do país de origem de seu grupo não será por tê-la visto lá e sim por ter sido apresentado a ela no âmbito dessas instituições.

Esse papel desempenhado pelas instituições reitera as observações de Maurice Halbwachs (2006), que as percebe como espaços privilegiados para a preservação da memória coletiva, isto é, do conjunto de registros que um grupo preserva e que orienta a construção das narrativas acerca de sua trajetória. Esses elementos, dispersos entre as memórias individuais, registros documentais, memórias familiares, entre outras instâncias, são sistematizados e reapresentados ao grupo pelas instituições e pelos “porta-vozes” da comunidade, estabelecendo com as memórias individuais uma relação de diálogo: ao mesmo tempo em que essa narrativa institucional reforça a memória dos indivíduos a respeito do grupo, ela é também reforçada pelos registros de cada indivíduo. Nesse aspecto, as instituições religiosas estão, indubitavelmente, entre aquelas em que os membros de comunidades diaspóricas encontram os mais favoráveis ambientes para a sua integração e para a atualização dessa memória coletiva, uma vez que elas oferecem oportunidade para a reunião periódica (e quase que obrigatória) de todos os componentes daquela coletividade e para o compartilhamento desses registros.

Contudo, se as instituições religiosas oferecem uma rica possibilidade de análise da identidade coletiva, porquanto proporcionam a reunião dos membros da coletividade, faz-se necessário destacar a heterogeneidade confessional da comunidade armênia de São Paulo, dotada de quatro Igrejas próprias: a Igreja Apostólica Armênia (popularmente conhecida como Igreja Ortodoxa Armênia), que possui uma paróquia na capital do estado e outra na cidade

de Osasco; a Igreja Católica Apostólica Romana de Rito Armênio (ou Igreja Católica Armênia); a Igreja Central Evangélica (Presbiteriana) e a também evangélica Igreja dos Irmãos Armênios. Dentre elas, a Igreja Apostólica é seguramente a mais importante em termos numéricos, absorvendo a grande maioria dos armênios de São Paulo; seguem-se, em quantitativo de *fiéis*, a Igreja Católica, a Presbiteriana e a Igreja dos Irmãos Armênios.

As quatro Igrejas exercem papéis diferentes, pois ocupam nichos diferentes no panorama religioso de São Paulo: enquanto que a Igreja Apostólica Armênia atende quase que exclusivamente a comunidade armênia, a Igreja Católica Armênia recebe também católicos não armênios, geralmente atraídos por razões pragmáticas, como a proximidade física em relação à sua residência. Esse é um fenômeno interessante, pois, embora doutrinariamente a Igreja Católica esteja ligada ao papado, o culto é realizado integralmente em língua armênia e segundo a tradição armênia, o que deve causar, além da dificuldade de compreensão, certo estranhamento entre os frequentadores externos à comunidade. Por sua vez, as Igrejas Evangélicas, tanto a Presbiteriana quanto a dos Irmãos Armênios, atingem um público mais restrito, ainda que mais atuante do que aquele que frequenta as outras duas; ambas possuem a fama de serem “mais fechadas”, restringindo a participação daqueles que não fazem parte da comunidade religiosa, ao passo que as Igrejas Apostólica e Católica seriam mais favoráveis à participação de pessoas “de fora”.

O divisionismo religioso é, na verdade, um traço marcante da comunidade armênia, que, contando com cerca de 40 mil pessoas – estimativa de lideranças políticas dentro da comunidade para o contingente de armênios em São Paulo –, possui nada menos do que quatro Igrejas maiores. Isso gera entre os membros sentimentos contraditórios: enquanto alguns se ressentem do afastamento provocado pela pluralidade religiosa, que enfraqueceria a comunidade como um todo, outros destacam que, apesar de frequentarem Igrejas diferentes, não há distanciamento entre os grupos. Os defensores da segunda posição argumentam que em ocasiões especiais – como foi possível confirmar durante o trabalho de campo – membros de uma Igreja comparecem às celebrações da outra, o que demonstraria que a importância de celebrar em conjunto estaria acima das cisões dentro da comunidade.

Neste trabalho dedicarei atenção primordialmente à Igreja Apostólica Armênia, que é, dentre as igrejas armênias, aquela que congrega a maior quantidade de seguidores. De modo a compreender com maior precisão a sua

relevância para a comunidade armênia de São Paulo, faz-se necessário analisar em primeiro lugar o papel desempenhado pelo cristianismo armênio na configuração dessa diáspora e, em especial, a memória que essa coletividade preserva a respeito de suas origens cristãs – que se apresenta como um dos componentes mais importantes na construção da identidade. A partir de então, será possível analisar a participação da população nas atividades e nas cerimônias realizadas pela Igreja, bem como o impacto dessas atividades para a comunidade armênia.

## O cristianismo armênio

A adoção do cristianismo pelo reino da Armênia é um dos componentes mais destacados da identidade armênia, sendo citado tanto em pronunciamentos públicos e em cerimônias quanto em conversas mais íntimas ou entrevistas. Trata-se de um aspecto da memória coletiva que perpassa as diferentes ocasiões, das mais espontâneas às mais formais; daquelas voltadas ao público leigo às voltadas para a própria comunidade. De acordo com o mito fundador do cristianismo armênio, narrado em tais ocasiões e na literatura produzida pela comunidade, a conversão do reino teria ocorrido no ano de 301, tornando a Armênia o primeiro país do mundo a abraçar oficialmente a religião cristã.

Essa narrativa mítica, que tem como função principal dotar os indivíduos de um denominador comum a partir do qual possam definir o seu pertencimento, atua em última análise, portanto, na construção da coletividade. Esse é, igualmente, o objetivo primeiro dos rituais promovidos pela Igreja Apostólica Armênia, os quais proporcionam antes de mais nada um ambiente para os seus membros possam se reunir fisicamente. As missas são, dessa maneira, um momento em que a “comunidade imaginada”<sup>3</sup> dos armênios de São Paulo se torna menos “imaginada” e assume, em parte, um caráter material, pois seus membros – ou, pelo menos, parte deles – podem ser reconhecidos e se tornam, assim, acessíveis aos demais.

---

<sup>3</sup> Conceito cunhado por Benedict Anderson (2009) como forma de caracterizar grandes coletividades, nas quais o sentimento de pertencimento é compartilhado por um grande número de indivíduos, a despeito de esses sujeitos não estabelecerem contato direto uns com os outros. Anderson ressalta, portanto, que o sentimento de ter algo *em comum* é, na realidade, uma abstração.

Retornando à narrativa mítica a respeito das origens do cristianismo armênio, pode-se destacar outro componente importante: a atuação dos dois apóstolos, Bartolomeu e Judas Tadeu, que teriam sido os responsáveis por iniciar o processo de evangelização da região. A esse mito fazem referência diversas manifestações artísticas, como poesias e pinturas, inclusive algumas encontradas no interior da Igreja Apostólica Armênia de São Paulo, mas ele está igualmente presente na memória coletiva da comunidade, sendo reproduzido na literatura sobre a Armênia e nos relatos coletados individualmente sobre a religião da nação.

Identificar nos primeiros apóstolos a origem do cristianismo armênio dá origem a dois desdobramentos, em certo sentido interligados. Por um lado, enfatiza-se a ancestralidade dessa religião entre a população, que rapidamente teria aderido à nova Igreja, fato que justificaria ser o caráter cristão um dos aspectos centrais da identidade armênia até hoje. Por outro, ressalta-se que o cristianismo armênio é visto por essa população como mais próximo de um suposto cristianismo “original”, o que é extremamente importante em um cenário de discussão acerca da legitimidade das Igrejas cristãs e que se verifica na disputa entre elas pela ortodoxia religiosa à qual se refere Talal Asad (1993). Isso significa que, em uma possível disputa com outras Igrejas cristãs a respeito da legitimidade de cada uma delas, a Igreja Apostólica Armênia disporia de um importante argumento a lhe conferir autoridade.

O episódio frequentemente citado em seguida na narrativa sobre o cristianismo armênio é o de conversão do rei Dertad III, no ano de 301. Segundo a tradição, Dertad teria aprisionado e torturado Krikor Bartevo (futuramente conhecido como São Gregório), um religioso cristão que se recusara a participar de cerimônias votivas armênias. O ponto de virada seria a chegada ao reino da Armênia de 38 virgens que fugiam das perseguições do Império Romano aos cristãos. Aliado de Roma, o rei Dertad era igualmente implacável na perseguição aos monoteístas, mas teria se apaixonado por uma das integrantes do grupo. Tendo se negado a casar com o rei, a jovem foi condenada à morte, junto com as demais integrantes do grupo, episódio que as situa ao lado dos primeiros mártires armênios. Este é outro aspecto que reforça a natureza mítica do relato: a existência de mártires, que simbolizam as dificuldades enfrentadas pelos primeiros componentes do grupo como forma de gerar uma obrigação dos novos membros em relação àqueles que lhes antecederam. Além disso, é representativo que o grupo de mártires seja composto por virgens, que são

vistas no cristianismo, assim como em diversas religiões, como um dos símbolos maiores de pureza e inocência.

É interessante analisar a existência de mártires à luz dos acontecimentos mais recentes, notadamente do genocídio do século XX, que atualmente é o principal eixo norteador das memórias da comunidade armênia no Brasil: o martírio, que supostamente estaria presente nos episódios mais remotos da nação armênia, reforça a condição de vítima da população. As virgens católicas, assim como os intelectuais assassinados no dia 24 de abril de 1915 – episódio considerado como marco inicial do genocídio promovido pelo governo otomano –, seriam vítimas inocentes, sacrificadas devido a uma atitude insana e desmedida do soberano. A categoria de *vítima*, portanto, que é largamente empregada para caracterizar os perseguidos pelo Império Otomano, e por isso é uma das categorias mais poderosas presentes na memória coletiva da comunidade, poderia igualmente ser aplicada para definir aquele grupo de jovens na origem mítica da população armênia.

Ademais, a evocação dos mártires e, nesse caso em especial, às virgens martirizadas, gera um comprometimento em relação à religião que não passa apenas pelo entendimento, racional, de que esse é o melhor credo: ele mobiliza também as emoções de seus seguidores, como a raiva contra o injusto soberano, o compadecimento em relação às vítimas e a culpa de não se engajar suficientemente na Igreja. Assim se enfatiza, segundo a classificação proposta por Harvey Whitehouse (2000), o caráter imagético desses símbolos, que não são significados apenas no discurso coerentemente organizado, mas apelam também para o campo do sensível e, portanto, impossível de ser verbalizado. Ainda segundo o autor, o aprendizado promovido por esse tipo de prática é mais profundo e duradouro do que aquele proporcionado unicamente por um discurso estruturado – razão pela qual mesmo as religiões predominantemente doutrinárias fazem uso de recursos imagéticos. O relato sobre os mártires, assim, fica mais profundamente arraigado na memória dos *fiéis*.

A participação de Dertad III no cristianismo armênio, porém, não se encerra com a condenação das 38 virgens: tomado de arrependimento, o rei teria sido, logo após o ocorrido, atacado por acessos de licantrópia, durante os quais se comportava como um javali. Aqui há um novo ponto de virada, pois a irmã do rei, que se convertera ao cristianismo, solicitou a Krikor, mantido em cativeiro por mais de dez anos, que orasse pela melhora de Dertad; assim foi feito e em pouco tempo o rei estava curado. Nessa passagem, novamente,



encontramos elementos comuns nas narrativas míticas, especialmente naquelas produzidas dentro da tradição judaico-cristã: o indivíduo comete um erro de grandes proporções e, seja por arrependimento ou por justiça divina, é acometido por um sofrimento de igual magnitude; é apenas ao reconhecer o poder da “fé verdadeira” e ao se reivindicar a sua intervenção que a situação retorna à normalidade.

Após esse acontecimento, o rei Dertad III teria se convertido ao cristianismo e o adotado como religião oficial da Armênia. Logo em seguida foi construída a catedral de Etchmiadzin, que se tornou a sede da Igreja Armênia, cujo posto de autoridade máxima, denominado catholicossado, seria ocupado por Krikor (santificado como São Gregório Iluminador). O país passava a ser, então, o primeiro do mundo a abraçar oficialmente a religião cristã, título ostentado com muito orgulho pelos armênios até hoje.

A adoção do cristianismo como religião oficial do Estado armênio, porém, teve outro impacto além de representar a redenção do rei: ela serviu como forma de unificar a população armênia, criando um diacrítico cultural em relação aos grupos da região. Seguidores de uma religião monoteísta, os armênios poderiam então perceber claramente as fronteiras que os separavam do *outro*, politeísta, do qual deveriam se diferenciar. A Igreja Armênia assumia desde já uma das características que marcaram a sua atuação ao longo da história, notadamente durante os períodos de conflito, e que está presente até hoje: a função de referencial identitário para essa população.

De acordo com a narrativa tradicional, a Igreja Armênia desde o seu surgimento era ameaçada pelos reinos vizinhos, que viam na divergência religiosa mais um motivo para atacar o pequeno reino; nem mesmo a adoção do cristianismo pelo Império Romano, em 313, teria aumentado a sua segurança. Os primeiros séculos de existência da Igreja Armênia, portanto, foram marcados pelo risco de ataques externos e pelos constantes conflitos com povos pagãos.

A principal passagem desse período de conflito com os reinos vizinhos foi a batalha de Avarair, em 451. Essa batalha, em que se opunham persas e armênios, teria sido provocada pela tentativa do rei persa de impor ao rei da Armênia, que era seu vassalo, o zoroastrismo e de proibir todo e qualquer culto cristão. Diante da insubordinação do governante armênio, o persa ordenou que se invadissem o país, convocando com essa finalidade por volta de 200 mil soldados. Mais do que a resistência dos cerca de 60 mil soldados armênios, que teriam conseguido refrear as tropas persas, é lembrada a guerrilha

promovida pela população, percebida como a verdadeira responsável pela constatação, por parte do agressor, de que seria impossível subjugar a região. Essa passagem ocupa uma posição de grande importância nos relatos da comunidade, pois reforça aquele que é um dos aspectos mais valorizados de sua identidade coletiva: o caráter cristão de sua população e o seu engajamento em defesa dessa causa. Assim, é sintomático que o mérito dessa vitória seja atribuído à população civil, e não aos soldados convocados para a batalha: a bandeira a ser defendida não era resultado de uma disputa política, mas de um embate cultural.

A divisão entre a Igreja Apostólica Armênia e a doutrina que daria origem à Igreja Católica Apostólica Romana não se deu senão em 451, por ocasião do Concílio da Calcedônia, no qual se discutiu a tese do monofisismo, contraposta àquela que sustentava a dupla natureza de Cristo; os armênios, porém, envolvidos com a Batalha de Avarair, não puderam enviar representantes. Sem representação no concílio e discordando de suas resoluções, o corpo eclesástico armênio decidiu acompanhar coptas e etíopes no cisma em relação à Igreja Católica, reconhecendo como concílios ecumênicos apenas os três primeiros.

Por considerar legítimos apenas os três primeiros concílios, a Igreja Apostólica Armênia possui uma quantidade de dogmas sensivelmente menor do que as Igrejas Ortodoxa e Católica. Essa divergência teológica é, no entanto, reafirmada até hoje, em especial no que concerne à natureza de Cristo: na missa da Igreja Apostólica, por exemplo, há trechos que se referem especificamente à natureza única do *Filho de Deus* e à Igreja Armênia como a “verdadeira Igreja” – o que contrasta com as outras agremiações religiosas da população armênia de São Paulo.

Apesar dessa forte identidade própria da Igreja Apostólica Armênia houve, ao longo de sua história, dissidências importantes que acabaram por originar outras Igrejas, dentre as quais a primeira, ocorrida em 1740, deu origem à Igreja Católica Armênia. Ao contrário do que muitos acreditam, inclusive dentro da comunidade armênia, não foi de uma cisão dentro da Igreja Católica Romana que surgiu a Igreja Católica Romana de Rito Armênio e sim o movimento inverso: um grupo de membros da Igreja Apostólica Armênia que, visando à reunificação das Igrejas, aproximou-se da Igreja de Roma e fundou a nova congregação. Esse grupo acabou aproveitando a intolerância do Patriarca de Constantinopla em relação às suas ideias como pretexto para romper com o grupo dominante.

Conforme observa Paulo Gabriel Pinto (2010, p. 29), o surgimento de Igrejas vinculadas ao papado foi muito comum a partir dos séculos XVI e XVII, quando começaram a atuar no interior do Império Otomano missionários católicos ligados às ordens franciscana, carmelita e jesuítica. Esse é o período de surgimento das Igrejas conhecidas como *uniatas*, por pregar a união a Roma, e que, embora se submetessem à autoridade do papa, mantinham a sua autonomia ritual e eclesiástica. Foi então que apareceram as Igrejas Maronita, Melquita e, mais importante nesta análise, a Igreja Católica Apostólica Romana de Rito Armênio, que guarda em seu nome a referência a essa autonomia.

Não obstante a tentativa de demarcar tais diferenças, é importante recordar que os católicos armênios se diferenciam também dos demais católicos, visto que seus ritos são também armênios, ou seja: semelhantes àqueles praticados na Igreja Apostólica Armênia. Isso significa que, se em termos teológicos as duas Igrejas são inconciliáveis, em seu aspecto mais concreto, mais visível aos *fiéis*, elas são extremamente parecidas: realizam os mesmos sacramentos e o fazem da mesma maneira, empregam os mesmos elementos nas missas, utilizam igualmente o armênio clássico como idioma ritual, entre outras similaridades.

É certo que os aspectos que serão destacados na afirmação da identidade, conforme elucida Fredrik Barth (2000b), dependem do contexto em que essa afirmação se faz: em um cenário interno da comunidade armênia, no qual é importante a diferenciação frente a outros armênios, é natural que os elementos lembrados sejam precisamente aqueles que marcam o contraste entre os grupos; em uma situação na qual, pelo contrário, o mais importante é o destacar-se em relação aos *brasileiros* ou aos demais cristãos, é a ideia de identidade armênia que assume o primeiro plano. Diz a respeito disso um sacerdote da Igreja Apostólica Armênia: “As relações entre as Igrejas são íntimas, porque pertencemos todos à mesma nação: temos a mesma história, temos a mesma língua, temos o mesmo sangue e, afinal, somos todos irmãos; só a fé nos separa.” Aharon Sapsezian (2010, p. 288) percebe de maneira semelhante a aproximação entre as comunidades religiosas armênias: “É em torno das igrejas dessas três confissões cristãs que os armênios de São Paulo começaram a se encontrar, a se redescobrir como povo, a compartilhar suas ansiedades, suas lutas, seus sonhos...”

## A Igreja Apostólica Armênia

A Igreja Apostólica Armênia de São Paulo teve como primeira sede o edifício situado na rua Senador Queiroz, zona central de São Paulo, onde funcionou de 1938 até 1945, quando a prefeitura da cidade decidiu reformar a região e desapropriou o imóvel. Nesse mesmo ano, porém, construiu-se na avenida Santos Dumont uma nova matriz para a comunidade religiosa, a qual, funcionando até hoje, contou com a colaboração decisiva dos membros ilustres. Seu corpo eclesiástico atualmente é composto por três sacerdotes: o bispo, ordenado em Etchmiadzin e que é o responsável pela diocese do Brasil, e dois padres, ambos ordenados em Istambul, sendo um encarregado das cerimônias em São Paulo e o outro, da Igreja Apostólica de Osasco. Até o ano de 1980, a paróquia de São Paulo estava vinculada à diocese da América do Sul, então situada em Buenos Aires, mas naquele ano o catholicós (líder máximo na hierarquia religiosa armênia) decidiu dividi-la e fundou as dioceses brasileira, argentina e uruguaia, as quais passaram a se ligar diretamente ao catholicossado de Etchmiadzin, na Armênia.

Embora faça parte da tradição cristã, a Igreja Apostólica Armênia se distingue claramente tanto da Igreja Católica Apostólica Romana quanto das Igrejas Ortodoxas: trata-se de uma instituição autônoma, com uma estrutura interna e um sistema hierárquico próprios. Além disso, o topo do sistema hierárquico é atípico, pois possui dois chefes máximos (catholicós) com atribuições semelhantes: o catholicós de Etchmiadzin, líder espiritual de todos os armênios, e o catholicós instalado no Líbano, líder dos armênios da Grande Casa da Cilícia, cuja sede se situa na cidade de Antélias (subúrbio de Beirute).

A sede da Igreja de São Paulo foi construída com a ajuda de Riskallah Jorge, um grande benfeitor da comunidade armênia paulista no início do século XX e responsável não só por vultuosos investimentos na área cultural como também por grande parte da rede de assistência que se oferecia ao imigrante armênio. Riskallah Jorge foi um empresário sírio, de origem armênia, que alcançou grande sucesso com sua Casa da Boia e que converteu seu capital material e seu capital simbólico em conquistas para a comunidade, sendo até hoje lembrado pelos armênios de São Paulo.

Tendo acumulado grande riqueza desde que se estabelecera no Brasil, no final do século XIX, Riskallah Jorge pôde investir substancialmente na

comunidade armênia, não apenas de forma individualizada, com o financiamento aos recém-chegados, mas também em lutas mais coletivas. Entretanto, a atuação do empresário em benefício da comunidade, além de material, era também política, pois ele se utilizava do prestígio de que dispunha na sociedade paulistana para obter conquistas para a comunidade. De acordo com alguns entrevistados, esse capital simbólico seria empregado, por exemplo, para facilitar a penetração dos produtos armênios no mercado brasileiro, que teria uma “resistência natural” à essa produção estrangeira. Em sua homenagem, a igreja erguida nos anos 1930 recebeu o nome de São Jorge e em suas paredes internas, bem como no altar, ostentam-se as iniciais do mecenas, R. J.

O edifício da igreja é, tal como as outras igrejas armênicas do mundo, inspirado na sede em Etchmiadzin, marcada por uma arquitetura própria, em uma combinação de arcos e retas, e pela torre ao centro do prédio, muito comum nos santuários da Igreja Apostólica Armênia. A semelhança arquitetônica entre a igreja de São Paulo e a sede em Etchmiadzin ajuda a reforçar o caráter centralizado da Igreja Apostólica, uma vez que aquela remete a esta não apenas espiritualmente, mas também material e visualmente. Esse argumento é corroborado pelo fato de que existem apenas dois seminários de formação de sacerdotes da Igreja Apostólica, ambos localizados nas cidades em que são sediados os catholicossados; os seminários se situam, portanto, no Oriente Médio e próximos aos centros de poder da Igreja.

O interior da igreja é composto por uma grande nave retangular, quase quadrada, ocupada por bancos para os *fiéis*; paredes ricamente ornamentadas com pinturas e imagens sacras; vitrais em que são reproduzidas passagens do Novo Testamento, como a Última Ceia, a Ascensão de Cristo e a Anunciação. Seu teto, em especial, chama a atenção, pois exhibe junto a cenas comuns na cosmologia cristã – como o batismo de Jesus Cristo – representações específicas do cristianismo armênio – como a imagem da conversão do rei Dertad III e a resistência dos armênios diante dos persas na batalha de Vartanantz, uma batalha consagrada por opor os cristãos armênios aos *infieis* e que é tida como uma das primeiras provações do cristianismo armênio (Loureiro, 2006, p. 104-105). A igreja possui, além do altar principal, outros dois altares, um de cada lado da entrada. O primeiro deles, à esquerda, é o altar dedicado a São Jorge, que dá o nome à igreja. O segundo, à direita, é dedicado a São Gregório Iluminador, figura central do cristianismo armênio por ter sido o responsável pela conversão do rei à religião.

Na Igreja Apostólica Armênia de São Paulo realizam-se missas semanalmente, aos domingos, além das missas extraordinárias realizadas segundo seu calendário religioso próprio. As cerimônias duram cerca de duas horas e trinta minutos e, exceto pelo sermão, proferido em português, são realizadas integralmente em armênio antigo, sendo disponibilizadas brochuras bilíngues para que os presentes acompanhem o ritual – o texto das missas ordinárias é sempre o mesmo, variando ligeiramente no caso das missas extraordinárias. A utilização do armênio antigo possui uma série de significados, dentre os quais o mais elementar é a tentativa de preservar, através da criação de um espaço em que a oralidade se faz exclusivamente em armênio, o idioma dentro da comunidade de São Paulo, na qual a tendência é o progressivo desuso.

Outrossim, mesmo os falantes de armênio moderno não são capazes de compreender plenamente o que se diz na missa, de modo que essa linguagem serve como o *polite style* do qual fala Hymes (cf. Tambiah, 1985, p. 134), isto é, uma linguagem especial, muito mais formal e refinada do que a linguagem coloquial, e que é adotada preferencialmente em rituais, o que acaba por delimitar a instância do sagrado em relação àquela do profano. Nesse sentido, o armênio clássico possui a mesma função do latim nas missas católicas realizadas até 1965, quando o Concílio Vaticano II estabeleceu que os ritos seriam realizados em idioma vernacular.

Outro aspecto que aproxima essa cerimônia das missas da Igreja Católica anteriores ao Concílio dos anos 1960 é o fato de que o padre passa toda a missa voltado para o altar, portanto de costas para os *fiéis*. Isso indica, uma vez mais, a separação entre o mundo sagrado, representado pelo altar, e o mundo profano, representado pelo público que participa da missa; o padre, embora ocupe uma posição intermediária entre esses dois mundos, situa-se, durante a missa, no campo do sagrado, uma vez que é em direção à divindade ou às forças místicas (e não em direção aos homens) que ele está voltado. Essa característica fica ainda mais claramente demarcada em determinados momentos, nos quais o sacerdote sobe no altar e estende-se uma cortina entre ele e a nave da igreja, separando fisicamente os dois espaços, enquanto a missa continua a ser realizada pelo padre, então apartado do público. A existência e o uso dessa cortina são alguns dos principais elementos de diferenciação em relação aos ritos católicos, que em linhas gerais possuem a mesma estrutura e as mesmas características daqueles observados aqui.

Além de ser um elemento típico do cristianismo armênio, presente também na Igreja Católica Armênia, a existência dessa cortina é interessante de ser observada também por outro motivo: o significado que lhe é atribuído pelos membros da comunidade religiosa. De acordo com o depoimento de alguns *fiéis* entrevistados, a cortina serviria para manter o “mistério religioso”, ou seja, a noção de que existiram instâncias da religião situadas fora de seu alcance, instâncias que lhes são inacessíveis – o que reforça o caráter incompreensível do plano do sagrado. A explicação de um dos sacerdotes, no entanto, é bastante distinta: o fechar da cortina serviria para realizar a preparação da missa (em especial para servir o vinho e a hóstia) e para a limpeza do altar após o término da comunhão, atividades que não seria conveniente realizar diante dos *fiéis*. Embora a leitura realizada pelo sacerdote seja mais pragmática do que aquela feita pelos *fiéis*, é certo que em ambas as interpretações o que está em questão é a preservação do caráter sagrado da cerimônia: realizar perante o público a limpeza do altar reforçaria a dimensão material desse ritual, ao passo que o objetivo é que os *fiéis* entrem em contato apenas com a sua dimensão espiritual.

Se as cortinas proporcionam, durante a missa, esse momento de afastamento físico do sacerdote em relação aos *fiéis*, há também momentos de maior aproximação física: trata-se, especialmente, dos momentos em que, acompanhado pelos cônegos, o padre circula pela nave da igreja incensando-a, um ato que dialoga intimamente com os cantos entoados ao longo da missa. Originalmente uma forma específica de oração, os cantos conquistaram existência autônoma como um elemento constitutivo da cerimônia religiosa, acompanhados por instrumentos musicais como o órgão e o piano e ocupando um lugar preestabelecido no cronograma de atividades rituais.

A necessidade de mobilizar sensações demonstra o caráter analógico desse rito, que não se baseia exclusivamente em uma doutrina organizada, coerente e, portanto, previsível (Barth, 1975, p. 207). Assim, segundo a classificação proposta por Fredrik Barth, Igreja Apostólica Armênia – tal como qualquer sistema místico – combina recursos analógicos e recursos digitais, o que engendra um tipo especialmente forte de comprometimento com a religião. Não é fortuito, portanto, que os *fiéis* experimentem uma sensação de prazer (nesse caso, olfativo) quando eles estão cumprindo uma parte das tarefas prescritas pela tradição, pois desse modo as obrigações religiosas são apreendidas mentalmente em associação com a sensação de prazer experimentada. Vinculado

a todo o aparato digital – narrativas e cosmologia coerentemente ordenadas – o qual supostamente já foi internalizado pelos *fiéis*, esses recursos analógicos podem gerar a impressão de que o que se vivencia é a própria graça divina.

Nesse sentido, o sacerdote, ainda que opere com indivíduos que não se encontram exatamente na posição de noviços, assume um papel semelhante ao do iniciador da Nova Guiné descrito por Barth (2000a, p. 147), pois

mais do que simplesmente transmitir conhecimentos para os noviços, [o iniciador] deve ser capaz de encenar uma performance hipnotizante. Mesmo que o significado dos símbolos não seja transmitido para os iniciantes, já é suficiente que permaneçam enigmáticos, de modo a reforçar a sensação de que ali existem segredos importantes.

O mais importante é demonstrar a força daquilo que está por trás dos ritos, através da manipulação de símbolos concretos, e não simplesmente explicá-la para os presentes; e, como essa demonstração passa, de modo inevitável pela *experiência*, ela é possível apenas dentro de um contexto de atividade ritual.

Entretanto, além das missas ordinárias, o calendário religioso da Igreja Apostólica é composto por quatro celebrações maiores, em que o caráter ritualístico ganha força ainda mais significativa: a missa de Natal, no dia 6 de janeiro; a missa de Páscoa, uma semana antes da comemoração da Páscoa pela Igreja Católica; a missa do dia 24 de abril, em memória às vítimas do genocídio; e a missa de benção das uvas, para comemorar a Ascensão de Nossa Senhora, por volta do dia 15 de agosto.

Promovida no dia em que a Igreja Católica comemora o dia dos Reis Magos, a missa de Natal abre o ano religioso armênio. Ocorrem, então, duas missas natalinas: a primeira, vespertina, acontece no dia 5 de janeiro e a segunda, matutina, no dia 6 – desfrutando esta de um prestígio muito maior do que o daquela, o que se percebe pelo fato de que a missa da tarde reúne cerca de dez pessoas apenas, enquanto a da manhã atrai mais de duzentas. Na cerimônia de Natal são lidos trechos específicos, além daqueles que compõem a estrutura básica das missas armênias e que são lidos semanalmente. Além disso, consiste em um aspecto singular da cerimônia vespertina a distribuição, ao término dela, de pão, sal e água benzidos com o santo óleo, o que remete, de acordo com um sacerdote, ao batismo de Cristo. Sendo o sal, o pão e a água elementares em qualquer moradia, sua distribuição entre os *fiéis* simbolizaria



a bênção dos seus lares; o santo óleo simbolizaria, assim, o Espírito Santo. Esses objetos, que devem ser levados para amigos e familiares, em especial para aqueles enfermos, são portadores da bênção dada pelo sacerdote e, dessa maneira, atuam como “multiplicadores” da sacralidade, fazendo com que os efeitos da missa não se restrinjam ao tempo e ao espaço em que ela aconteceu.

A missa de Páscoa e a missa pela Ascensão de Nossa Senhora não se diferenciam tão substancialmente das demais missas, à exceção do sermão do sacerdote, relacionado especificamente ao evento que se comemora. Na cerimônia de Páscoa pode-se destacar, ainda, a leitura, tal como na missa de Natal, de passagens específicas para a ocasião, as quais enfatizam os sofrimentos sofridos por Cristo. A missa de agosto, por sua vez, tem como elemento diferenciador a bênção das uvas, ao final da cerimônia. As frutas, recolhidas de antemão entre os membros da comunidade religiosa, simbolizam todas as plantações do país, que estariam sendo abençoadas por ocasião da cerimônia.

A cerimônia religiosa de maior importância, todavia, é indubitavelmente a missa em memória dos mártires armênios, vítimas do genocídio de 1915, e é essa a cerimônia que reúne a maior quantidade de membros da comunidade armênia. Em linhas gerais ela se assemelha às demais missas, com a leitura dos mesmos trechos e a realização dos mesmos ritos; ao seu término, no entanto, todos os *fiéis* são convidados a se dirigir para o monumento em homenagem aos mártires localizado na Praça Armênia, onde se juntam aos seguidores da Igreja Católica Armênia e da Igreja Central Evangélica. Os sacerdotes promovem, então, o réquiem, que excepcionalmente não é realizado de maneira apartada nas igrejas. A grande especificidade dessa cerimônia, portanto, não se deve a um formato especial, visto que formalmente ela é idêntica às demais, e sim ao conteúdo do sermão, que merece ser interpretado separadamente. Será analisado, a seguir, o sermão proferido pelo bispo em uma dessas cerimônias, o qual estruturalmente se assemelha dos outros sermões, mas que assume um significado especial por ser a data anual de rememoração do genocídio.

## A missa como um espaço pedagógico

Tal como nas demais missas, o momento do sermão é o único ao longo de toda a cerimônia em que se fala o português, o que sinaliza para a relevância pedagógica, aos olhos da Igreja, desse trecho, que deve ser compreendido por todos os presentes, independentemente de saberem ou não o idioma armênio

– novamente um ponto de contato com a Igreja Apostólica Romana, cujos sermões são também em idioma vernacular mesmo nas missas realizadas em latim. Outro sinal da relevância desse momento é o fato de que o sermão é sempre proferido pelo bispo da Igreja Apostólica Armênia, ou seja, pelo posto mais alto na hierarquia religiosa local, ainda que seja o padre responsável pela paróquia de São Paulo quem realiza o restante da missa. Nessa ocasião, por exemplo, o bispo, que participava do coral enquanto o padre celebrava a missa, tomou a palavra no momento do sermão.

Ao assumir a fala, bispo deixou o altar, de onde era realizada a cerimônia, e, voltando-se para os *fiéis*, passou a descrever parte da história da Armênia, especialmente em três momentos: o período imediatamente anterior ao genocídio, o genocídio em si e a diáspora por ele provocada. A narrativa fugiu um pouco da narrativa popularizada na comunidade, que tende a insistir em certo número de aspectos – a saber: a especificidade da língua e da escrita armênias, o fato de ter sido o primeiro país no mundo a adotar o cristianismo, a habilidade do povo para o comércio e sua disposição para o trabalho e o extremo rigor ético –, e ganhou em detalhes bem como em profundidade, revelando informações normalmente desconhecidas ou desconsideradas pela população de origem armênia. Depois disso, o bispo passou a tratar de questões mais comuns nos relatos dos descendentes, como a deslealdade dos turcos, que não teriam cumprido as promessas feitas anos antes do extermínio; o sucesso dos primeiros imigrantes em reconstruir a Armênia no Brasil; a necessidade de se lutar para o reconhecimento nacional e mundial do genocídio armênio, enfim.

Esse discurso do bispo revela, de modo bastante claro, o papel pedagógico dos sacerdotes, encarregados de instruir e educar os membros da comunidade. É nessa dimensão que deve ser compreendida a primeira parte do sermão, em que o bispo acrescenta elementos novos a uma narrativa que já faz parte do senso comum:

Nessa época [final do século XIX, o território da Armênia] era domínio do Império Otomano. E essa parte sempre foi dominada pelas outras nações. E um usurpou de outro, mas os armênios por séculos e séculos viveram lá como seus territórios legítimos. Os otomanos [jovens turcos] decidiram eliminar o sultão e modernizar a Turquia. Por isso combinaram com os armênios, prometendo a eles a liberdade, os direitos nacionais [com] que os armênios sonhavam há séculos: viver nos seus territórios legítimos, livres, independentes, com suas Igrejas, com suas culturas, com seus costumes, com suas escolas. E uma vez que tiveram

êxito em derrubar o reinado do sultão, negaram as suas promessas já considerando os armênios inimigos deles e para [se] liberar da questão armênia decidiram eliminar os armênios do mapa. Com meios inumanos, desumanos, e praticaram um massacre que durou anos e anos.

O acréscimo de elementos pouco comuns nas narrativas mais difundidas, como a aliança dos “otomanos” com os armênios, leva a três desdobramentos: em primeiro lugar, amplia os conhecimentos da audiência em relação a um campo central de suas narrativas biográficas, a perseguição promovida pelos turcos, acrescentando episódios que passarão a ser reproduzidos como parte da memória coletiva; em segundo lugar, reforça a autoridade do próprio bispo, que é cada vez mais reconhecido como alguém que detém um conhecimento superior; e, em terceiro lugar, em certo sentido decorrente dos outros dois, fortalecem-se os laços de dependência simbólica (relativas ao campo do saber) entre o sacerdote – aquele que detém o conhecimento – e o restante da comunidade, que aspira conhecer. Além disso, o discurso organiza de maneira coerente as informações a respeito das origens da comunidade, tornando-as logicamente integradas no grande arcabouço explicativo de sua configuração. Como afirma Fredrik Barth (2000a, p. 149),

o discípulo não precisa ter estado em determinado lugar ou feito determinada ação: ele só precisa entender e lembrar. Com isso, o conhecimento é individualizado: torna-se disponível de maneira singular na memória de cada pessoa, como informação verbal que se pode internalizar, levar consigo, recuperar, reproduzir e compartilhar em futuras ocasiões de comunicação com outros.

A internalização dos conhecimentos acerca da trajetória dos imigrantes parece ser precisamente o objetivo da seção seguinte do sermão, na qual o bispo se refere a elementos que, em certa medida, já são de domínio de toda a comunidade. Esse é o caso da perseguição dos otomanos aos armênios e da atrocidade dos atos cometidos pelos perseguidores, que já povoam as narrativas dos descendentes.

Os armênios foram obrigados a deixar seus territórios e partir [para] outros países, com [as] perseguições dos turcos. Por causa dessas perseguições já morreram um milhão e meio de inocentes: crianças, mulheres, idosos. E o resultado foi que os armênios se dispersaram em todas as partes do mundo. A questão: *nós* somos descendentes; por que estamos no Brasil? Graças a Deus que nossos

pais chegaram ao Brasil, essa pátria tão bonita, abençoada, hospitaleira, onde começaram a *sobreviver*, reconstruir suas casas, reconstruir suas Igrejas, sua escola – que vocês frequentam –, reconstruir seus lares, como uma nação livre, porque o Brasil deu a todos uma liberdade e os armênios conseguiram sua segurança, suas liberdades, suas terras. Chegaram aqui porque queriam [se] afastar das nações que perseguiam eles e matavam eles. Por isso em todas as partes do mundo, hoje, existem armênios. E nesse dia, hoje, todos os armênios param de trabalhar, param de estudar, todo o dia dedicam em memória de seus mártires. (Ênfase na fala grifada em itálico).

Há, ainda, outra dimensão no discurso proferido pelo bispo: ele não é simplesmente explicativo, mas é também prescritivo. Ao tratar do genocídio e do destino dos sobreviventes, a narrativa apresenta uma trajetória de sucesso, a despeito das incontáveis dificuldades, pretendendo dessa maneira criar uma relação de gratidão dos descendentes em relação a seus antepassados. Isso é ainda mais forte na parte final do sermão, quando o bispo se refere àqueles que morreram durante essa trajetória da comunidade, com os quais ela possui uma dívida:

Rezamos, rogando a Deus para que nos dá [sic] o esforço para que nós possamos viver com o legado dos nossos mártires para continuar, porque eles morreram, eles sacrificaram as suas vidas, para que nós vivamos como armênios. Eles morreram para que nós possamos viver. Então a nossa vida, que vivemos agora, devemos a eles. Por isso que temos o orgulho de ser netos e bisnetos dos mártires, que agora estão vivendo com os anjos do Nosso Senhor. Rezamos para que Deus nos dê a saúde espiritual para poder continuar a adorar a Deus, manter viva a nossa Igreja, aprender *bem* a língua armênia, a história armênia como filhos legítimos e agradecidos da nação armênia. Que deus abençoe a todos vocês. (Ênfase na fala grifada em itálico).

Não restam dúvidas de que, ao ativar esses sentimentos, visa-se reforçar os laços de pertencimento à comunidade, de modo a garantir uma relação identitária que, de outra maneira, tenderia a se perder. De fato – e isto é uma crítica comum dentre os membros, em especial dentre os mais atuantes deles – verifica-se um processo de esvaziamento da participação dos descendentes, que cada vez menos se preocupariam com a manutenção de determinada tradição: menos presentes às missas, menos falantes de armênio, menos casamentos endogâmicos, menos alunos na escola...

A fala do bispo intenta reverter tal esvaziamento da comunidade, reforçando ser preciso manter certa identidade armênia. É com esse objetivo que ele se refere, ao final de sua fala, à necessidade de sobrevivência da comunidade e à necessidade de aprender bem a cultura armênia, dois dos principais critérios objetivos utilizados para avaliar o comprometimento dos indivíduos em relação à comunidade. É representativo que houvesse uma grande quantidade de crianças na cerimônia e que em diversos momentos a fala fosse dirigida a elas, pois é precisamente do engajamento dos mais jovens que depende a preservação da comunidade tal como ela é hoje.

Não obstante, o aprendizado eficiente da língua e da história não é, tampouco, o único engajamento que se espera dos membros presentes: em diversos momentos o bispo falou da necessidade de se lutar por direitos, tanto pelos direitos individuais das pessoas que foram executadas, cujas mortes devem ser reconhecidas, quanto (e principalmente) pelos direitos coletivos, dentre os quais o mais importante é, sem dúvida, o reconhecimento mundial do genocídio. Esse seria, nas palavras do bispo, um dos objetivos das missas realizadas no dia 24 de abril: lembrar dos mártires e mobilizar para a luta pelo reconhecimento. Como se percebe na terceira parte da fala do bispo, imediatamente anterior à seção final,

Nós estamos reunidos na igreja hoje, dia 24 [de abril], para cumprir uma obrigação sagrada: em primeiro lugar, para evocar a memória dos nossos avós, mártires; segundo, prometer lutar pelos direitos deles. Nunca esquecer os nossos direitos, que ainda não temos. Lógico que muitas nações amigas já reconheceram o genocídio armênio. E muitas outras nações, mesmo conhecendo bem a História, ainda temem reconhecer, porque ainda têm relações diplomáticas com a Turquia e não querem fazer uma inconveniência com a Turquia. Mas eles todos sabem que existiu o genocídio nos primeiros anos do século XX. E nós, armênios, estamos lutando para [sic] a reivindicação dos nossos direitos, sabendo, acreditando e confiando na justiça, que algum dia todo mundo vai reconhecer. Mesmo a Turquia vai também reconhecer e assim a humanidade vai conseguir a justiça e a paz.

Nós, [em] terceiro lugar, temos que decidir lutar de uma maneira diferente. Nós não queremos vingança, mas nós exigimos justiça e para que o inimigo conheça a sua culpa, nós temos que viver, mantendo vivos os nossos costumes, nossa língua nossa cultura, nossa religião, mantendo aberta sempre a nossa Igreja... em uma palavra, continuando a vida dos nossos antepassados. Para que todo mundo acredite [na] nossa causa e faça a justiça.

Portanto, queridos fiéis, hoje nos concentramos sobre um fato trágico que aconteceu nos primeiros anos do século passado, rezamos pelas almas dos mártires, vivemos orgulhosos com nossos mártires, porque graças a Deus em todos os países, todos os governos, hoje conhecem bem a nação armênia, inclusive o Brasil, que hoje nos jornais estão escritos artigos sobre o genocídio defendendo os direitos dos armênios. Nós agradecemos muito, em primeiro lugar, a Deus e, depois, ao povo brasileiro, com o qual estamos convivendo há mais de 80 anos irmanados em paz e segurança.

Realmente, a principal bandeira levantada pelas comunidades armênias em todo o mundo é o reconhecimento pelos diferentes países do extermínio ocorrido a partir de 1915, de modo a pressionar a Turquia, através da diplomacia, para reconhecer também os atos praticados pelo Império Otomano. O objetivo com isso, de acordo com a crença difundida dentro da comunidade e afirmada explicitamente durante o sermão, não seria a vingança, mas a justiça, notadamente para a memória dos mártires. Fica evidente, assim, o efeito pedagógico dessa cerimônia religiosa, que assume a função de informar, formar e mobilizar os indivíduos. A relação entre o sacerdote e os presentes na missa (especialmente as crianças) e a expectativa daquele em direção a estes pode ser mais bem compreendida se considerarmos as considerações de Barth (2000a, p. 150) a respeito da relação entre o guru e os seus discípulos:

Parece-me plausível também que haja pressões bastante peculiares e intensas sobre alunos e discípulos. Estes fazem parte do projeto do guru, e serão incentivados a desenvolver uma preocupação com seu próprio aprimoramento, assim como um ideal, ou concepção de si, permanentemente exigente, moldado à imagem dos ensinamentos daquele.

Embora seja perceptível a aproximação entre os sacerdotes da Igreja e os gurus estudados por Barth, conforme foi enfatizado até aqui, certamente há também uma série de características que dificultam enquadrar aqueles indivíduos no conceito formulado pelo autor, dentre as quais a maior das inadequações, provavelmente, diz respeito à disputa pelo conhecimento.

Nas sociedades estudadas por Barth, havia frequentemente uma grande quantidade de indivíduos cuja posição social se definia em função da quantidade de conhecimento que possuíam e que compartilhavam com os demais indivíduos, o que acabava por gerar uma disputa pela posição de maior detentor

desse conhecimento. Por essa razão, esses gurus eram levados a reorganizar e reinventar o saber que dividiam, administrando cuidadosamente as doses em que eles eram repassados, de modo a ter sempre algo a ensinar; é nesse potencial de ensinar algo *novo* que residia o prestígio e, por conseguinte, o poder de que desfrutavam os gurus. A diferença em relação aos padres e esses gurus reside no fato de haver, por trás dos padres, uma instituição amplamente reconhecida, a Igreja, que lhes confere uma legitimidade inquestionável, da qual todos desfrutavam. Os padres não precisam disputar por um maior reconhecimento da parte dos *fiéis* – e dificilmente essa disputa, caso fosse empreendida, traria resultados concretos – pois seu reconhecimento já é garantido pela autoridade conferida pela Igreja; mesmo a diferença entre eles é institucionalizada na forma da hierarquia eclesiástica. Em realidade, apresentar informações efetivamente novas, que não fossem referendadas pelo poder central da Igreja Apostólica Armênia e que por essa razão não fizessem parte já da tradição religiosa, poderia, pelo contrário, comprometer a própria credibilidade dos sacerdotes, que dependem justamente do reconhecimento do catholicossado.

Perceber a fala e a posição dos padres levando em consideração a sua posição dentro da Igreja traz, ainda, reflexões acerca da autoridade de que eles são investidos, isto é, de sua posição como porta-vozes autorizados. Assim, o sermão do bispo não deve sua força apenas ao prestígio de que ele pessoalmente desfruta entre os *fiéis* ou à consistência do conteúdo de sua fala: sua recepção ocorre com tamanha intensidade em função do capital simbólico que lhe é depositado quando ele é reconhecido como um porta-voz da Igreja; a ele transfere-se grande parte do capital que a própria instituição possui (Bourdieu, 1982, p. 109). Isso aumenta sensivelmente o poder da fala e do próprio ritual, que perceberia uma receptividade totalmente diferente se não tivesse uma instituição de tamanho peso lhe referendando.

Não é gratuita, portanto, a legitimidade que a comunidade confere à participação nas cerimônias da Igreja, pois elas ajudam o indivíduo a organizar suas experiências e o discurso que ele conhece acerca da *armenidade*, ou seja, do que significa, efetivamente, “ser armênio”: quais são os elementos importantes de valorizar em sua identidade, quais são os hábitos e costumes que devem ser mantidos, quais aspectos da memória coletiva precisam ser preservados.

É instigante observar, no entanto, que muitos daqueles que defendem mais fervorosamente a necessidade de preservar os laços da comunidade e que

criticam o afastamento realizado pelas gerações mais novas frequentemente não participam das atividades religiosas de maneira “exemplar”, restringindo sua presença às cerimônias extraordinárias. Nas missas semanais, o mais comum é que não haja, ao término (quando o número de presentes está em seu máximo), mais do que vinte pessoas, a maioria das quais chegadas após o início do ritual. Essa, aliás, é uma prática muito frequente, que faz com que as missas, inclusive as mais importantes, iniciem-se com cerca de cinco ou dez pessoas e que cresçam em público ao longo da celebração, de modo que alguns chegam apenas em seus minutos finais. É sintomático, nesse sentido, que no convite para uma missa solene<sup>4</sup> haja esta recomendação: “A Diocese [...] solicita aos fiéis que, por favor, cheguem pontualmente às 10:30 hs [sic], uma vez que não se deve iniciar a Missa Solene com poucas pessoas na Igreja.”

A observação da frequência dos *fiéis* nas missas semanais é importante para que analisemos de maneira mais fundamentada o discurso de que as gerações mais novas estariam realizando um movimento de afastamento das tradições: quando muito, elas estão acompanhando um processo iniciado pelas gerações anteriores. Na verdade, o que parece é que, independentemente de sua participação nas missas ou em outras celebrações da comunidade, tanto umas quanto outras gerações mantêm seus laços com a armenidade, mas o fazem a partir de critérios subjetivos e mais dificilmente localizáveis.

## Considerações finais

Fica claro, portanto, que a Igreja Apostólica Armênia desempenha uma função central na manutenção da unidade da comunidade armênia de São Paulo, oferecendo um espaço de socialização entre seus membros e atualizando o pertencimento dos indivíduos à identidade coletiva armênia. Ao reforçar o pertencimento identitário dos membros da comunidade, a Igreja realiza em escala local aquilo que o cristianismo armênio materializa em escala internacional: a diferenciação entre a população armênia e as demais nações. Isso possibilita aos *armênios de São Paulo*, ainda que nascidos no Brasil, identificarem-se como *armênios*, em oposição ao *outro*, brasileiro; e parte dos

---

<sup>4</sup> Missa realizada na Igreja Apostólica Armênia de São Paulo por Karekin II, Patriarca e Catholicós de Todos os Armênios, no dia 8 de maio de 2011.



elementos evocados para dar materialidade a essa diferenciação provém justamente das origens cristãs da população armênia.

Dessa forma, apresentar-se como a primeira nação a adotar oficialmente o cristianismo não é apenas uma narrativa a respeito de seu passado, muito menos responde exclusivamente a preocupações históricas: trata-se de uma memória central para a configuração da identidade coletiva armênia, pois ao mesmo tempo em que reforça o seu pertencimento religioso, diferencia os armênios das demais nações e os unifica enquanto grupo. Do mesmo modo, as categorias empregadas para descrever essa história – tais como o *martírio* dos primeiros cristãos, a condição de *perseguidos* sob a dominação estrangeira, a qualidade de *resistentes* em face das potências locais, entre tantas outras – informam menos sobre o passado do que efetivamente sobre o presente dessa população, pois revelam a forma como ela *se vê* e pretende *ser vista* pelos demais.

Portanto, as evocações ao martírio, tanto aquele enfrentado pelos seguidores de um cristianismo primitivo quanto o dos armênios durante os séculos subsequentes, fazem parte de um complexo discursivo mais amplo, que aproxima as gerações atuais daquelas dos primeiros séculos da era cristã. O elo entre esses dois momentos históricos e que confere coerência à narrativa é o genocídio perpetrado no começo do século XX: as gerações atuais, por serem descendentes de famílias perseguidas e destruídas pelos massacres, possuem relação direta com os *novos* mártires e, em virtude disso, devem se identificar com as vítimas do passado mais distante.

A referência ao genocídio, por sua vez, não é fortuita dentro da comunidade armênia de São Paulo, que se formou essencialmente em virtude da imigração massiva de famílias que fugiam das perseguições realizadas pelo Império Otomano. Na realidade, estando na origem da maior parte de comunidades armênias ao redor do mundo, o fluxo migratório provocado pelo genocídio é um componente de extrema importância da memória coletiva desses grupos e que, devido à sua força, confere unidade a essas coletividades distintas. Assim, mais do que grupos isolados, as diferentes comunidades da diáspora armênia fazem parte de um todo que se articula em função da preservação dessa identidade.

Todavia, além dessa memória compartilhada, a manutenção da identidade coletiva depende, também, da preservação dos laços sociais entre os indivíduos. Novamente, a Igreja desempenha uma função importante, pois é,

juntamente com os clubes armênios, um dos principais espaços de convívio entre os membros da comunidade: ainda que a participação nas missas ordinárias seja relativamente baixa, é durante as cerimônias e no ambiente de socialização que se produz ao seu término que a maior parte da coletividade reafirma o seu pertencimento. Assim, esse ambiente muitas vezes constitui a única oportunidade para os membros da comunidade armênia de entrarem em contato uns com os outros, discutirem assuntos relevantes para a coletividade e até mesmo se comunicarem no idioma de seus antepassados.

O próprio corpo eclesiástico, responsável pela instituição, tem clareza do papel que ela exerce como fiadora da identidade armênia e reivindica essa atribuição, não apenas durante a realização dos ofícios religiosos, mas também na organização de celebrações e de confraternizações dentro da comunidade. Assim, por um lado a Igreja se dispõe a albergar cerimônias importantes, como o lançamento de livros produzidos por membros da comunidade e a recepção de artistas armênios renomados internacionalmente, enquanto que, por outro, atua de forma mais informativa e prescritiva, na tentativa de conduzir a atuação dos membros da comunidade religiosa – o que fica claramente perceptível no discurso proferido pelo bispo armênio por ocasião do aniversário do genocídio, em que foi reafirmada a necessidade de manter viva a memória dessas perseguições.

## Referências

ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ASAD, T. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. London: Johns Hopkins University Press, 1993.

BARTH, F. O guru e o iniciador. In: LASK, T. (Org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000a. p. 141-165.

BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, T. (Org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000b.

BARTH, F. *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea*. New Haven: Yale University Press, 1975.

BLOXHAM, D. *The great game of genocide: imperialism, nationalism and the destruction of the Ottoman Armenians*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

BOURDIEU, P. *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard, 1982.

CLIFFORD, J. Diasporas. *Cultural Anthropology*, Washington, v. 9, n. 3, p. 302-338, 1994.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

LOUREIRO, H. de A. C. Breve história dos primórdios da Igreja Apostólica. *Rhema*, Juiz de Fora, v. 13, n. 40, p. 97-110, 2006.

PINTO, P. G. H. R. *Árabes no Rio de Janeiro: uma identidade plural*. Rio de Janeiro: Cidade Viva, 2010.

POLLAK, M. *L'expérience concentrationnaire: essai sur le maintien de l'identité sociale*. Paris: Métailié, 2000.

POWER, S. *Genocídio: a retórica americana em questão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SAPSEZIAN, A. *História sucinta e atualizada da Armênia*. São Paulo: Emblema, 2010.

TAMBIAH, S. J. *Culture, thought and social action: an anthropological perspective*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

WHITEHOUSE, H. *Arguments and icons*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Recebido em: 31/08/2014  
Aprovado em: 03/02/2015